Consideraciones sobre la violencia en Carl Schmitt y Hannah Arendt: condición y disolución de lo político

Considerations upon Violence in Carl Schmitt and Hannah Arendt: Condition and Dissolution of Politics

Mery Castillo*

Fecha de recepción: 7 de agosto del 2012
Fecha de aprobación: 29 de octubre del 2012

Resumen

Dos de los grandes problemas de la filosofía política del siglo en curso siguen siendo la consideración de la violencia y el conflicto; ambos se presentan a través de una doble vertiente crítica. Por un lado, encontramos la que sostiene que la violencia está en la base de lo político y constituye un fenómeno insuperable, además de ser su punto de partida y condición. Por el otro, la que piensa el fenómeno de la violencia como un elemento que disuelve el ámbito político. Considerando dicha demarcación, este escrito se centrará en las tesis centrales que Carl Schmitt y Hannah Arendt sostienen sobre la violencia: como una condición de lo político, en Schmitt, y cómo su disolución, en Arendt. Se parte del presupuesto que el enfrentamiento de las posiciones de Schmitt y de Arendt expresa un dilema: el asumir la violencia como condición y eje

Abstract

One of the big problems of the philosophy of politics is the regard of violence and conflict, both of them presented through a double critical perspective: On one hand, violence is considered to be in the base of politics and represents an unbeatable phenomenon, besides being its starting point and condition. On the other hand, violence is considered a dissolving element of the political domain. This piece of writing is focused on the central thesis proposed by Schmitt and Arendt upon violence: as a condition and dissolution of politics respectively. The confrontation of Schmitt´s and Arendt's positions expresses a dilemma that serves as a starting point: assuming violence as a condition and axis of the political life, or stating the exclusion of theoretical reflections upon violence as a core element in this political space. Thus, it

* Licenciada en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Magíster Institut fur Philosophie, Universitat Stuttgart, Alemania. Doctora en Filosofía, Universitat Stuttgart. Investigadora sobre temas de filosofía política, ética, filosofía moral y fenomenología. Correos electrónicos: mery.castillo@urosario.edu.co; paideia95@gmail.com

de la vida política o afirmar la exclusión de reflexiones teóricas sobre la violencia como elemento central en ese espacio político. Aceptando esta aparente paradoja, es posible postular que la solución se encuentra tanto en asumir la violencia como hecho de la vida política, así como en solventarla y superarla por medio del diálogo y el discurso de la sociedad política.

Palabras clave: política, filosofía política, violencia, conflicto, acción, diálogo.

is possible to postulate that the solution is in assuming violence as a fact of political life and overcoming it through dialogue and discourse of the political society.

Keywords: Politics, political philosophy, violence, conflict, action, dialogue.

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo.
Carl Schmitt

Nadie consagrado a pensar sobre la historia y la política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos.
Hannah Arendt

Introducción

La filosofía política del siglo XX se vio enfrentada a una diversidad de asuntos que siguen vigentes hoy en día. Sin embargo, podemos considerar que la violencia y el conflicto son los dos temas que enmarcan este conjunto de problemáticas. La presencia de estas nociones como parte de la misma cotidianeidad y como hecho constituyente del propio existir ha propiciado que la reflexión filosófica y, especialmente, la filosofía política las considere un tema central de sus reflexiones.

Las deliberaciones llevadas a cabo en torno a la noción de violencia han tomado sus vertientes propias, a las que podemos ubicar primordialmente en dos orientaciones. Por un lado, aquellas que han sostenido que la violencia está en la base de lo político y constituye un fenómeno insuperable; además de instaurar su punto de partida y condición. Por otro lado, las que han pensado el fenómeno de la violencia como un elemento que disuelve el ámbito político.

Este artículo se centra fundamentalmente en las tesis centrales que Carl Schmitt y Hannah Arendt sostienen sobre la violencia: como condición de lo

político, en Schmitt, y como su disolución, en Arendt. Se buscará cuestionar críticamente la apuesta de la filósofa alemana.

Sustentamos que, sin negar el conflicto y la violencia, la manera de superarlos y eliminar sus consecuencias, no es expulsándolos del ámbito político, como plantea Arendt, sino ver cómo es posible enfrentarlos, buscando un consenso a través del diálogo participativo. De este modo la política lograría su razón de ser y su tarea, al reconocer que el punto de partida es la existencia del conflicto, la confrontación y la violencia —cuestiones evidenciadas por Schmitt—, así como la apuesta de la capacidad humana para resolver los conflictos por medio de una actitud dialogal y discursiva —sostenida por Arendt, desde su herencia griega—. La vida política puede conseguir ese nuevo orden a partir de razones expresadas por los miembros dialogantes.

El enfrentamiento de las posiciones de Schmitt y de Arendt pareciera expresar un falso dilema: el asumir la violencia como condición y eje de la vida política o afirmar la exclusión de reflexiones teóricas sobre la violencia como elemento central en ese espacio político. Trataremos aquí de resolver esta aparente paradoja. La solución residirá tanto en asumir a la violencia como hecho de nuestra vida política, y también en solventarla y superarla por medio del diálogo y el discurso de la sociedad política. No se trata ni de negar su existencia ni de absolutizarla, sino de reconocerla y superarla a través de acciones políticas relevantes en un orden civil.

Pensar la violencia en estos filósofos significa introducirse en las categorías esenciales de su pensamiento. Señalaremos solo algunas de ellas por considerarla puntos de partida para las reflexiones políticas. En el caso de Carl Schmitt, se considera principalmente el texto *El concepto de lo político* y en el de Hannah Arendt se toman en cuenta algunas nociones centrales de su obra más sistemática, *La condición humana*, como puntos de partida de los rubros que pretendemos resaltar aquí. Debido al interés específico de este, se complementan sus significados y contenidos en obras no menos importantes como *Sobre la violencia*, *Sobre la revolución* y *Orígenes del totalitarismo*.

Consideraciones sobre lo político y la violencia

La cuestión de la violencia en Carl Schmitt[1] parte de su concepción sobre lo político, entendiendo esto último en permanente estado conflictivo. Lo político expone el conflicto que se presenta en la oposición de los individuos conformantes de

[1] Cabe aclarar que Carl Schmitt habla de conflicto más que de violencia. Sabemos que no significan lo mismo, pero en este escrito se hará uso de ambos conceptos en una acepción amplia.

grupos sociales diversos. La política se convierte así en un campo de batalla, donde se muestra la confrontación y la lucha entre esos grupos. Esto resulta siempre controversial; por ello la apuesta schmitteana procurará la centralización del poder para mantener el orden social y garantizar el acceso a un orden más justo. En este sentido, la centralización está propugnando por un Estado con características específicas como la soberanía, la autoridad, el monopolio de la fuerza y por la definitiva decisión última o fundamental que subyace a todo Estado, dotado de una identidad clara y precisa, tratando de encarnar la voluntad del pueblo. De ahí que "el Estado y la soberanía constituyen la base y el fundamento de las acotaciones realizadas hasta ahora por el derecho internacional respecto a la guerra y la hostilidad" (Schmitt, 1999, p. 42).

La política no se reduce a lo estatal aunque lo estatal en las sociedades modernas sea el referente fundamental de la política; por eso "el concepto de Estado supone el de lo político" (Schmitt, 1999, p. 49) aunque no se identifican: "la ecuación lo estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la medida en la que el Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente" (Schmitt, 1999, p. 53). El Estado es omnipresente (Serrano, 1996), se encuentra en todo el ámbito social, de ahí la interrelación entre lo estatal y lo social que constituye lo político.[2] El mismo Schmitt afirma que "es raro encontrar una definición clara de lo político" (Schmitt, 1999, p. 50); sin embargo, "lo político se entiende como una decisión fáctica que tiene como objetivo establecer una identidad positiva en torno a la cual se unifique el pueblo" (Schmitt, 1999, p. 30); por eso, el Estado, en quien recae la facultad de la decisión, expresa el modelo de la unidad política.

Ahora bien, el conflicto está en la base de todo este *constructo* y se determina por un criterio que especifica lo político. Ese criterio es la relación entre dos elementos que muestran la pluralidad y las diferencias, y se encuentran en la base misma de la condición humana, en la relación "amigo-enemigo". Tal "distinción política específica, a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos es la distinción de 'amigo-enemigo' [...] proporciona una determinación de su concepto en el sentido de un criterio" (Schmitt, 1999, p. 56). Este punto constituye el elemento detonante para que Schmitt sostenga la necesidad de un Estado monopolizador de la violencia. Esa será la única forma de que tal entidad tenga la última palabra para poder controlar el orden social, y por ello tiene la decisión política (Schmitt, 1999). Para él no tiene relevancia el hecho de que, unificar y homogeneizar al pueblo a partir de un contenido, signifique por principio hacer violencia sobre la realidad social, siendo que ella se conforma por

---

[2] La cuestión de lo social en Arendt no constituye lo político, es un ámbito separado que amenaza ese espacio político. Es un rubro muy problemático en Arendt porque hace referencia a una categoría híbrida que destruye el ámbito público y político y excluye, por consiguiente, la acción. Este campo de lo social tiende a normalizar a sus miembros excluyendo la acción espontánea (Arendt, 1998).

las diferentes sociedades y por los individuos diferentes. De este modo, la pluralidad que sostiene, no supera el conflicto sino que lo patentiza; quien lleva a cabo la superación es el Estado al homogeneizar a los participantes,

Por su parte, Hannah Arendt presenta la cuestión de la violencia en *La condición humana*, primero en el ámbito de lo biológico, donde se encuentra el desarrollo de la familia y donde existe la dominación del "señor" o *dominus*. En el segundo momento, el del trabajo o fabricación, la violencia se prolonga al transformar y violentar la naturaleza y adecuarla a las necesidades de las personas. Hasta aquí todavía no estamos en el ámbito de la política, que se ubica en una tercera instancia, en la cual se desarrolla la acción humana, con sus especificidades: la libertad, el poder como concertación, la pluralidad y el diálogo. Evidentemente, en este estamento, la violencia queda erradicada y sustituida por los acuerdos plurales. No hay lugar para ella porque el conflicto no forma parte ni constituye el orden político arendtiano, a diferencia de las afirmaciones de Carl Schmitt, en las que sostiene como ineludible el momento conflictivo, y donde afirma que la homogeneidad tiene que mantenerse al borrar por la fuerza cualquier diferencia que emane de los individuos de ese pueblo. Es por ello que, en este filósofo, la política se identifica con la idea de poder.

En *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 1987) el concepto de violencia aparece de manera necesaria, ya que para poder dominar a las personas se necesitan las acciones violentas. Tales acciones llevan a cabo una masificación, con lo cual se deja de reconocer a los participantes en sí mismos y se produce, como consecuencia, la aniquilación humana. Además, se genera en ellas una incapacidad de pensamiento que significa en Arendt la detención de la reflexividad y la imposibilidad de desarrollar la capacidad de juicio, cancelando el diálogo, la deliberación y la libertad. Un sistema totalitario convierte en superfluos a los hombres, los hace sobrantes, lo cual significa su cancelación como humanos. Arendt sostiene la factibilidad de pensar un mundo no totalitario, posibilitando la reivindicación de la humanidad. Esto solo puede apoyarse en un concepto totalmente nuevo de poder que se distingue de los de fuerza y violencia. Arendt indica la necesidad de un nuevo comienzo en los asuntos y las relaciones humanas, así como el respeto a la alteridad de los demás que se expresa en su apuesta sobre la realización humana, a través del amor al prójimo.

En el texto *Sobre la violencia* (Arendt, 1999), la autora insiste en el significado de este término y su importante relación con lo político, y trata el tema específicamente al pensarla como representativa del fracaso de la política. Si el fin de la política es la fundación de un orden nuevo de cosas en el que pueden definirse los contenidos de las decisiones colectivas que entre sí logran alcanzar la libertad, entonces ¿dónde ubicar la violencia?, ¿cuál es su lugar? En la propuesta

arendtiana, la violencia queda explícitamente excluida y al margen de lo que será el desarrollo de la esfera política y pública. Es en este sentido en el que, al aparecer tal noción, se destruye la esfera política. Para Arendt, la gestación del campo político tiene que llevarse a cabo por medio de la acción donde se muestran las capacidades de comienzo, inicio y fundación, y donde se genera la libertad como realidad propiamente dicha. De este modo, la acción se constituye como elemento paradigmático y necesario de la revolución no violenta y del *novus ordo saeclorum* (nueva edad del orden).

En el caso de Schmitt, la violencia es condición y presupuesto: el conflicto subyace a la relación entre las personas que conforman el ámbito político y determina ese espacio como el nuevo orden *ab integro nascitur ordo* (a partir de lo integro nace el orden) (Schmitt, 1999).

Schmitt considera que el conflicto constituye la base de lo político, y es un fenómeno insuperable del mundo. Esto no significa que genere irracionalidad en ese mundo, sino más bien muestra la diversidad entre los miembros participantes que van formando sus identidades particulares. Por eso, el conflicto constituye parte de la condición humana desde la cual los individuos tratarán de desarrollar su racionalidad. Así, constituirán un orden reconocedor de la pluralidad del mundo, aceptarán que el campo político es un pluriverso (Schmitt, 1999) (y no un universo), donde se encuentra precisamente la raíz del conflicto político. En ese mundo de los Estados tiene que haber la distinción ya señalada entre "amigo-enemigo", de lo contrario, "lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etc., químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado" (Schmitt, 1999, p. 83). Además, tal "universalidad implicaría sin embargo una completa despolitización, y con ello, si se ha de ser, mínimamente consecuente, la *falta de Estados*" (Schmitt, 1999, p. 85). Este pluriverso es el motor generador de los conflictos, que depende del encuentro siempre opuesto de las categorías "amigo-enemigo" que definen la dimensión política. De ahí que Schmitt sostenga que la incapacidad o la falta de voluntad para llevar a cabo esta distinción aparecen como síntoma de la liquidación política.

En Arendt, la pluralidad impedirá la homogeneización totalitaria, inaceptable bajo ningún supuesto, mientras que en Schmitt representa la posibilidad de mantener un Estado "gubernativo" a través del dominio en el que al ser caracterizado por un jefe que se convierte en legislador y juez supremo, "él es última fuente de legalidad y último fundamento de la legitimidad" (Schmitt, 1999, p. 96). Este rubro es importante porque si bien la legalidad funciona de acuerdo a normas de la racionalidad formal, las normas del orden jurídico, la legitimidad hace referencia a la decisión, a una instancia supralegal que funciona en cualquier

momento excepcional; por ejemplo, puede tomar decisiones en relación con los conflictos entre las diversas facciones sociales distinguiendo entre amigos y enemigos (Serrano 1996). Este Estado, como lo nombra Schmitt, el Leviatán, el "Estado clásico europeo", constituye la "joya del racionalismo occidental" (Serrano, 1996), es la creación de un orden social que, con base en sus distinciones claras y unívocas (público-privado, externo-interno, militar-civil, guerra-paz, etc.), hace posible la vigencia de las normas jurídicas y, con ello, la seguridad al interior de la nación (Schmitt, 1999). La relevancia que tiene la defensa de este Estado se debe a que, por las luchas de la burguesía, tal entidad se transforma en un Estado de derecho, que se sustenta en el acto fundacional de la instauración de una constitución, y en el que se daba supuesta la unidad política nacional.

Sin embargo, Schmitt considera que este Estado legislativo deja pendiente el tema sobre en quién se deposita el poder de la decisión "última". Esto representa un problema porque no hay quién garantice cabalmente el orden y la unidad social; no hay quién lleve a cabo esa tarea, quedándose simplemente en la indecisión generada por las discusiones legislativas y parlamentarias, pensando que podrán alcanzar una "verdad" que muestre hacia dónde deben dirigirse las acciones políticas. Por ello, ese Estado Leviatán agoniza, al transformársele de dios terrenal y autoridad máxima, en siervo de los poderes sociales, y conduciéndolo hacia una dominación despiadada constituida por la actitud ávida y ambiciosa del mercado. Por todo esto es que Schmitt lleva a cabo, como foco crítico, una condena al liberalismo, encontrando en él a su enemigo teórico por oponerse al tipo de Estado "gubernativo", con su capacidad monopolizadora de lo político y con sus facultades pacificadoras.

El pluralismo confluye en Schmitt y en Arendt como expresión de una condición que establece un punto de partida. Las definiciones sobre este concepto, sostenidas por ambos autores, coinciden en que tal noción es un dato que se nos presenta en la existencia. Por ello, la pluralidad constituye un elemento fundamental en la estructura teórica de cada uno de ellos, presentándose, por un lado, como causa del conflicto (Schmitt) y, por el otro, en tanto solución de este (Arendt). En el primero, esa pluralidad tiene que subsumirse y ser desdibujada por el Estado para lograr el orden. Arendt supone además de la pluralidad, otras dos condiciones: la vida y la mundaneidad; haciéndolas corresponder respectivamente con tres dimensiones de la actividad humana: labor, trabajo y acción. Solo la acción se abre al campo de lo público, constituyente de la vida política, mientras que en la esfera privada la fuerza y la violencia se justifican, porque son los únicos medios para dominar la necesidad. De este modo, Arendt afirma que:

> la acción, a diferencia de la fabricación nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres (Arendt, 1998, p. 211).

El ámbito de la vida, y su condición de la labor, es un espacio violento por lo acuciante de la necesidad de los procesos biológicos y la sujeción por la dominación del patriarca en la familia. Aunque en el nivel del trabajo sigue habiendo violencia al transformar y destruir la naturaleza, y está determinado por las categorías medio-fin, sin embargo se inicia el reino de la libertad porque ya no hay inmediatez de las necesidades físicas. En la acción ya encontramos el terreno de la libertad, no solo como capacidad de elección, sino como capacidad de trascender lo dado. La importancia de esta noción, en un sentido político hace referencia al consentimiento de la voluntad a un cuerpo político institucional, a la humanidad como "nacida" y su posibilidad de fijar un inicio en el mundo (Arendt, 1998).

La instrumentalización de la violencia

La preocupación por la violencia en ambos filósofos es clara, Arendt la problematiza para erradicarla del ámbito político, pensando que su ausencia ayudará en la construcción del nuevo orden político. Schmitt habla del conflicto como elemento implícito en el Estado con lo que, consecuentemente, ubica tal condición como su característica específica. De este modo, mientras este último instrumentaliza tal violencia para el alcance del orden político estable y seguro, Arendt no la confiere, apostando a su no inclusión en ese campo.

La violencia es un hecho ineludible del mundo humano. Esto es claro, la pregunta sería si es válido instrumentalizarla. En este punto, como se dijo anteriormente, las posiciones de Schmitt y Arendt se oponen, ya que para el primero la centralización del poder absoluto en un Estado establece el instrumento para originar y mantener el orden social y es el medio para acceder a un orden más justo,[3] de manera que si es preciso el uso de la violencia para el mantenimiento

[3] Que "es equiparado con la aparición de la libertad en el universo; el hombre es libre porque él es un inicio y fue creado después de que el universo haya tenido existencia: (*Initium*) *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fui*t. En el inicio de cada hombre este comienzo inicial es reafirmado, porque en cada instancia algo nuevo llega en el mundo ya existente" (Arendt, 1996, p. 166). Este sentido es heredado de la tradición judía y cristiana.

de ese *status*, el Estado deberá tomar las decisiones últimas necesarias para evitar el resquebrajamiento del ordenamiento social. Schmitt señala en una nota a pie de página que la guerra no se agota en ser instrumento de la política, sostiene que para Clausewitz es la "última *ratio*" de la agrupación según amigos y enemigos, donde la política es su cerebro. Esto no puede aceptarlo Arendt debido a que, a pesar de la afirmación de la pluralidad que sostiene Schmitt, en relación con las cuestiones internas del Estado sí sigue la tónica característica del Estado absoluto o "gubernativo", con lo cual, tendrían que abolirse tales diferencias para lograr la estabilidad y el orden social. La apuesta de Schmitt lleva a lo que insistentemente Arendt analizó, y rechazó, mostrando la gravedad de los Estados totalitarios en relación con la destrucción de las sociedades. Por ello lo puso en evidencia y se convenció de su necesaria erradicación del mundo humano.

Schmitt sostiene que la violencia es necesaria para que un Estado provea un estado de cosas en el que impere el orden, la paz y la seguridad, y de ese modo tal violencia se legitime, al apoyarse en el articulado de leyes. Estas son hechas por la autoridad, para así poder enfrentar "situaciones extremas" que hacen peligrar la unidad política, y que dadas en un cierto momento pueden ser suspendidas en aras del mantenimiento del poder ilimitado de ese Estado, a grado tal que "una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida" (Serrano, 1996, p. 27). El monopolio de los medios de coacción constituye una condición para mantener el monopolio de la "decisión última". Por eso, Schmitt no acepta el Estado de derecho, al no tener poder de decisión y poner en peligro la unidad política nacional, "entiéndase: del derecho privado"[4] (Schmitt, 1999). Ahí la lucha se transforma en competencia y en discusión. Esta situación se manifiesta en la visión que el filósofo alemán tiene del liberalismo, en el cual

> ... el imperialismo económico dispone de medios técnicos para infligir la muerte física por la violencia […] creando así un vocabulario pacifista, […] ese sistema apolítico y en apariencia antipolítico, está al servicio de agrupaciones de amigos y enemigos […] y no podrá tampoco escapar a la consecuencia interna de lo político (Schmitt, 1999, p. 27).

En todo caso la autoridad estatal regula y encauza los conflictos sociales evitando así al "enemigo dentro del Estado" (Schmitt, 1999, p. 106), y si surgen, en un momento dado, líneas de disidencia que redundan en perturbaciones y trastornos internos, "tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de

[4] Afirmación que va evidentemente en contra de las apuestas liberales.

la disolución del Estado como unidad política organizada, internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impermeable para extraños" (Schmitt, 1999, p. 75). La necesidad del conflicto y la violencia en aras del mantenimiento de un sistema social permite la intervención para intentar resolver y responder a las exigencias de esos "poderes sociales". Si las peticiones de los grupos sociales no logran articularse, el conflicto crece, por ello el Estado puede "decidir" qué hacer o no hacer en ese momento dado.

En el esquema de Arendt, la violencia se presenta básicamente, en la labor y la fabricación, ya que la filósofa sostiene que la violencia es la prolongación de la potencia. La violencia se distingue de esta última por su carácter instrumental que hace relación a la fabricación, y como todas las demás herramientas, son concebidas y empleadas para multiplicar la potencia natural. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera. Sobre esta cuestión, Arendt intenta distinguir y matizar. No es lo mismo hacer una mesa, para lo que se requiere talar árboles, o hacer un *omelette,* para lo cual se precisa romper los huevos, que instaurar una república, para lo que es necesario matar gente. Estos actos son distintos y no tienen la misma especificidad. Por ello es necesario deslindar y concretar el significado de la fundación o la instauración de un nuevo sistema político que no debe confundirse con el concepto de "fabricación" o producción (Arendt, 1998).

La máxima para la acción política arendtiana es diametralmente opuesta a esta categorización del hacer útil, con lo cual se condena la actitud instrumental de la violencia política. La dificultad emana cuando, por desconfiar de la acción como condición necesaria para instaurar la política y la república se prefiere interpretar la política en términos de fabricación. No es posible sostener —según Arendt— medios violentos pensando en fines favorables, porque las acciones morales son siempre imprevisibles y no se puede garantizar plenamente la consecución del fin. Este rasgo de predicción no pertenece a la acción. La impredecibilidad absoluta de las acciones, que comienzan con el *initium*, no pueden prever los efectos de tal acción.[5]

En vez de la noción de violencia, Arendt suscribe el concepto de poder, de participación, pluralidad, discurso y libertad como nociones esenciales para el republicanismo. Esta es la razón por la que tampoco estaba de acuerdo con Maquiavelo, considerado por ella como "el padre espiritual de la revolución" (Arendt, 1998), y cuya posición es única en la historia del pensamiento político.

---

5 A partir de ahí lleva a cabo su crítica a la revolución. El problema surge cuando se confunde la fabricación, la actividad del *homo faber* con las acciones en el espacio público, al pensar lo político como generado por ese *homo faber* y al afirmarse la instrumentalización de fines y medios.

Podemos apreciar entonces que su consideración, en relación con la violencia, está inmersa en la conformación de su modelo teórico. La acción es asunto de comienzo, de inicio, ¿cómo es posible entonces aceptar la violencia?

Arendt nunca aceptó la justificación de la violencia que Maquiavelo sostenía, fundando así la política en una racionalidad instrumental. Arendt no creerá que una buena causa justifique el uso de medios nocivos; tampoco admitió la defensa del plano conflictivo como necesario para una posterior estabilización de las cosas. La filósofa criticó la conquista de mejores situaciones en aras de la destrucción previa de otras, para que así se generara el paso a un mejor estado de cosas. El terror acarreado por muchas revoluciones es el ejemplo que Arendt siempre considera; concretamente, la destrucción y la incertidumbre generada por la Revolución Francesa. La autora apunta que no tiene por qué pensarse en la violencia como el precio necesario a pagar para la obtención de la libertad y, por ello, no acepta la violencia en el ámbito político, precisamente, porque este último campo se genera cuando se supera la violencia propia del estamento privado.

A pesar de la negación de Arendt, la violencia siempre se ha presentado como práctica política y como parte constitutiva de este espacio. Pareciera imposible pensar en los terrenos de la política sin hacer referencia explícita a la violencia, sobre todo porque si se aprecia en perspectiva el siglo XX, resultó ser un siglo de guerras y revoluciones, "un siglo en el que esa violencia se ha considerado como denominador común" (Arendt, 1998, p. 38), y porque "el desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado" (Arendt, 1999, p. 111). Y en lo que va del presente siglo, el panorama parece acercarse a lo mismo. Pero Arendt enfrenta estos prejuicios —como ella los nombra— para pensar en la construcción de un mundo mejor, sin hacer referencia necesariamente a herencias tan ancestrales como aquellas que sostenían la indefectible necesidad de las acciones violentas como generadoras causales del mundo.

Sin embargo, la aceptación de la violencia prosigue su camino y vincula en su cruzada ejemplos claros de violencia en el desarrollo de la humanidad, influyendo y forjando una mentalidad que le ha dado una reputación, como elemento común y necesario, al proceso de construcción del mundo contemporáneo. La línea de pensamiento que Schmitt presenta como hilo conductor de su teoría, recurre a la violencia como elemento necesario para la construcción de un nuevo *status* del mundo, ya que el combate subyace, y el conflicto se mantiene, en aras de la obtención de situaciones generadoras de seguridad.

El antagonismo de estas dos posturas es claro. Arendt piensa que la violencia no está, ni puede existir en el corazón de toda la política, porque apuesta

que la política como discurso, más que el gobierno, es lo que constituye la verdadera política. Es el acuerdo y el consentimiento, no la dominación, lo que funda repúblicas; es el actuar en concierto y no la violencia lo que crea el poder. Para ella pensar en lo político es referirse al poder, pero en un sentido específico:

> ... si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la izquierda a la derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder [...] Toda la política es una lucha por el poder [...] esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con la "organización de violencia" solo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante[6] (Arendt, 1999).

Entonces, podemos cuestionar si el final de la violencia conlleva el final del poder. Arendt respondería que si el poder se entiende como instrumento de mando y de dominación con su consecuente obediencia frente a los conflictos —como en Schmitt—, entonces sí, se elimina el poder. Pero si se entiende el poder al modo arendtiano, evidentemente, la respuesta es negativa. La primera acepción se deriva de la noción de poder absoluto que emanó con el surgimiento del Estado Absoluto o Leviatán al que hemos hecho alusión. Según Hannah Arendt, esta acepción de poder como mando-obediencia es herencia de la tradición hebreo-cristiana y del "concepto de ley" con su carácter fuerte, que se pensó como algo esencial al hombre. Sin embargo, Arendt sostiene que ese vocabulario no es el único, sino que existe otra tradición y otro vocabulario tan antiguo como el judeo-cristiano. Se refiere a la *polis* griega y a la *civitas* romana que aludían a un concepto de poder y de ley no sustentado en la dualidad mando-obediencia (Arendt, 1999). Es el léxico y el constructo teórico judeo-cristiano el que influyó contundentemente en los movimientos revolucionarios del siglo XVIII (Arendt, 1999). De ahí que "todas las instituciones políticas sean manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas" (Arendt, 1999, 143). Ellos apelaban a un nuevo estado de cosas, una república, cuya base fuera el mundo de la ley, y a partir del poder del pueblo para erradicar cualquier tiranía que ejerciera el dominio de los hombres. Lo político es expresión del poder que se inmoviliza y se aniquila cuando el pueblo quita su apoyo.

---

6 En contraposición a lo afirmado por Weber (19774), que sostiene que el poder es coacción, dominación y violencia.

Violencia y poder: ¿conceptos políticos o antipolíticos?

Como ya planteamos, las nociones de violencia y poder tienen diversas significaciones en la filosofía política de Schmitt, en relación con las que tienen en Arendt. Para la pensadora alemana, la violencia se ubica en lo privado, sin embargo, la causa de la confusión de la violencia y el poder responde a la desaparición de los límites entre las esferas pública y privada. El poder se presenta en la pluralidad, en lo público y lo común, mientras que la violencia se lleva a cabo en la esfera privada.

Arendt sostiene que el problema central es la confusión en los términos que se presentan como sinónimos, pero que requieren matizarse y precisarse para su buen entendimiento, porque no significan lo mismo. Estos conceptos son poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia.

La primera caracterización que hace de la violencia la señala como necesitada de herramientas, de ahí que afirme que la acción violenta tiene como característica principal que se rige por una racionalidad instrumental, y cuyos fines no pueden prevenirse, además, la violencia ha de justificarse hasta lograr el fin que persigue, mientras que el poder no necesita de una justificación en tanto es una actividad propia de la acción de los hombres entre sí.

La violencia sirve como medio de coacción, mientras que el poder expresa el acuerdo concertado de un grupo que se mantiene plural pero unido (Arendt, 1999):

> La esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder […] El poder preserva a la esfera pública y al espacio de aparición, y como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d'étre* (Arendt, 1999, p. 143).

Arendt sostiene que violencia —ninguna de las dos— y poder son un fenómeno natural o una manifestación del proceso de la vida, sino que, más bien, pertenecen al terreno de lo político en el que los asuntos humanos se presentan sobre todo a través de la facultad de la acción que inicia algo nuevo (Arendt, 1998). Cuando se reduce el poder y se incita a la violencia (Arendt, 1998), se prepara el terreno para la dominación, la lucha y el conflicto. La política está conformada por la acción como discurso, el acuerdo y la concertación, no por un gobierno. Lo que funda a una república no es el dominio, sino la acción consentida entre

todos; el poder, entendido como diálogo y buscado en sí. La violencia depende de los instrumentos que posibilitan otro estado de cosas.

Podemos apreciar que cuando se usan medios violentos, se les utiliza inútilmente porque no se garantiza el alcance del fin. Este es imprevisible y lo que queda entonces como consecuencia es un mundo más violento. Arendt se da cuenta que el desarrollo de los medios de destrucción han alcanzado tales niveles de avance técnico, y cuyo objetivo es la guerra, que al no haber otro sustituto de ella, seguirá existiendo.

Para Arendt, "una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número [de personas], mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos" (Arendt, 1999, p. 182). Ejemplo claro de esta situación es el totalitarismo que con sus armas en manos de una persona, determina las acciones violentas; además, afirma que "la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos" (Arendt, 1999, p. 186).

En suma, para Arendt (1999) el poder implica la capacidad humana para actuar y actuar concertadamente; por eso el poder pertenece al grupo y perdura mientras este se mantiene unido. De ahí que, como consecuencia de la desintegración del poder, las revoluciones se tornen posibles.

Se puede afirmar que para Carl Schmitt la violencia tiene dos vertientes, por un lado, la violencia es monopolio del Estado en aras de alcanzar un orden social. Sin embargo, el concepto de conflicto hace referencia también a la violencia que está latente entre los miembros, sobre todo en la tesis schmitteana que afirma a la guerra como el presupuesto de la política. El criterio que marca y especifica lo político ubicado en la relación "amigo-enemigo" se ciñe al ámbito político y social, demarca este campo del moral, estético, económico o científico en cuanto que no introduce valoraciones de algún tipo de los mencionados.

El enemigo político no es el adversario privado que se rechaza por cuestiones personales, sino que es el enemigo público. "El enemigo tiene un *status*, no es un criminal" (Arendt, 1999, p. 146), y "es solo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo […] es en suma *hostis*, no *inimicus*" (Arendt, 1999, p. 151). Pero Schmitt sostiene:

> ... la figura del enemigo solo sirve para determinar la dimensión política cuando aparece como un conjunto organizado de hombres que se oponen de manera combativa a otro conjunto de hombres igualmente organizado (1999, p. 41).

El conflicto puede desembocar en un conflicto bélico, en el que se pretende el exterminio del contrincante. Su tesis no reduce la política a la guerra, sino que "la guerra, en tanto posibilidad real, representa el presupuesto fundamental de la acción política. Para que las relaciones entre dos grupos cobren un sentido político, el enfrentamiento armado entre ellos tiene que ser una alternativa siempre presente" (Schmitt, 1999, p. 58). De este modo, cualquier conflicto puede convertirse en político si llega a agrupar a los participantes como contrincantes que lleguen a declararse la guerra. En ese sentido, para Schmitt la definición de lo político no es necesariamente belicista.

El criterio "amigo-enemigo", específico de la política, es una confrontación conflictiva de la condición humana. La posibilidad que puede percibirse si solo se apreciará el ámbito del amigo traería consigo el consenso básico en el que se comparten valores y normas, pero estos han tenido que hacerse valer por alguien. No obstante, los amigos no pueden entablar un diálogo por la radical zanja que los separa principalmente en relación con los valores y normas que parten de decisiones diversas. Por eso entre ellos solo puede darse el conflicto (Serrano, 1996).

El entorno de las personas, según Schmitt, es hostil y amenazante; es en el ámbito de lo público donde se aprecia la violencia, ahí se realiza, además ahí adquiere el carácter de poder. Debido al poder de la lucha contra lo otro, la identidad tanto individual como del grupo es una adquisición política que se conserva o cambia. Entonces el conflicto surge de la misma constitución humana entre las facetas de lo confiable y lo extraño y entre el amigo y el enemigo. Tal actividad es esencial del hombre pero no determinada, porque al tener un carácter indeterminado se expresa como abierto a nuevas expectativas que están haciéndose o por hacerse en ese orden social. De ahí la especificidad de la contingencia humana que para Schmitt genera el conflicto, aunque, y esto resulta de relevancia, no es expresión de la irracionalidad o imperfección del hombre, sino una característica a través de la cual los individuos se dirigen hacia el desarrollo de su racionalidad (Schmitt, 1999).

Lo racional no consiste en conocer y aplicar un orden universal y necesario que suprima la lucha, sino en implantar procedimientos que permitan manejar el conflicto y, de esta manera constituir un orden que sirva a los hombres como refugio y como orientación en el caos mundano (Serrano, 1996) dentro de la pluralidad del mundo humano. Ahí es donde tiene su raíz el conflicto político, por ello, señala el filósofo alemán, "un pueblo que existe políticamente no puede prescindir de distinguir por sí mismo, llegado el caso, entre amigo y enemigo, y de asumir el riesgo correspondiente" (Serrano, 1996, p. 36).

Ahora bien, en esa lucha, el enemigo tiene un límite, porque el enemigo no es absoluto sino que es un enemigo reconocido, se le "llama enemigo justo" (que

es el enemigo reconocido como persona) (Serrano, 1996). El reconocimiento de la diferencia de los esquemas valorales así como las decisiones con contenidos normativos diversos, es lo que posibilita, según Schmitt, que la guerra se convierta en política. Esto quiere decir que al delimitarse la enemistad y al reglamentarse el conflicto, se genera el camino para alcanzar la paz, el orden y la seguridad en ese ámbito público, donde los contrincantes comparten un campo común. Se hace un acuerdo sobre las reglas que habrán de limitar la violencia.

Ese "enemigo justo" tiene el derecho a declarar la guerra (*jus ad bellun*), y no es el enemigo absoluto que se presenta ante alguna posición que autoconsidera como verdadera o justa y por consiguiente descalifica y niega radicalmente a su oponente. Cuando esto sucede, el conflicto puede alcanzar la guerra, de manera que se pierden los límites que impiden el escalamiento de la violencia (Schmitt, 1999). El reconocimiento recíproco de los enemigos hace que el conflicto tenga un carácter político evitando que sea una lucha sangrienta, la cual se genera cuando algún grupo defiende su identidad a partir de valores absolutos, de manera que, al ser un "todo", el otro "nada", este último es el enemigo absoluto que no tiene nada que ver con el primero y consecuentemente se clausura la posibilidad de cualquier concertación en sentido político.

El problema que podemos apreciar es que el monopolio estatal, en cuanto soberano de decisiones y dueño de las formas violentas, no puede evitar hacer a un lado a los ciudadanos. Ese Estado dispone de ellos, dirigiendo sus vidas y decidiendo por estos, si tienen que matar o morir en la guerra contra otros Estados, obviamente enemigos. La relación amigos-enemigos en este caso, supone una homogeneización de los amigos y muestra la imposibilidad de la disidencia *ad intra*, aceptable únicamente *ad extra*, entre otros Estados.

Entonces, parece ser que en Schmitt el poder y la violencia van íntimamente ligados, y ambos se convierten en instrumentos para el alcance de lo político, porque un mundo sin conflicto y violencia es un mundo sin política, y un mundo sin política no es un mundo deseable, además es imposible de alcanzar (Serrano, 2001).

El nuevo orden político y la necesidad de la violencia

Las perspectivas de los dos filósofos implican una defensa fundamental del rubro de lo político. Para Schmitt un mundo apolítico es impensable y la política tiene que relacionarse indefectiblemente con la violencia. La política se define como contraposición de las categorías de amigo y enemigo y piensa que estas desempeñan, respecto de la política, el mismo papel constitutivo que en la moral

las categorías de lo bueno y lo malo, o en el arte las de lo bello y lo feo. Lo político es una decisión polémica.

Arendt se muestra cautelosa tanto en *La condición humana* como en *Sobre la revolución*, pero sobre todo en *Sobre la violencia*, contra la justificación y la glorificación de la violencia en la tradición revolucionaria. El problema es que —como ella advierte— ambos términos: revolución y violencia devienen sinónimos. Sin embargo, Arendt se empeña en darle un nuevo significado a la noción de revolución: para la filósofa alemana la revolución ha de ser el establecimiento de la libertad y no tiene que ver gran cosa con la violencia. Esta última sería el segundo momento, ya que en una primera instancia se logra la liberación de la tiranía, la opresión de las injusticias, y en un segundo momento, se constituyen las libertades políticas.

Arendt proscribe clara y tajantemente la violencia del ámbito político por concebirlo como un campo de concertación y acuerdo, como lo manifiesta desde *La condición humana* en lo referente sobre todo a la acción; pero lo reafirma en "Sobre la violencia" y en *Sobre la revolución*, donde expone la equivocación de aquellos que pensaron que la revolución surge de la necesidad y la miseria. Estos problemas generan el sentimiento de la compasión que, siguiendo a Arendt, poco tiene que hacer en lo político, en tanto es una pasión. Lo más que se podría realizar, es mostrar las atrocidades que generan la guerra y las actitudes violentas, para así, en todo caso, pensar en evitarla.

Arendt no es capaz de remontar las afirmaciones que hace en *La condición humana*, en tanto no logra aceptar y asumir la presencia de la violencia en el ámbito político. No se trata de permanecer en el ámbito de la violencia, esto es claro, pero tampoco es posible negarla ante su presencia ineludible, so pena de caer en una utopía ingenua.

Es claro para Arendt que los movimientos revolucionarios violentos pueden generar nuevos órdenes políticos, sin embargo su insistencia yace en la imposibilidad de predecir esos nuevos órdenes, por lo que decide dejar la violencia fuera de cualquier participación en lo político. Solo a través de la acción y sus especificidades, la libertad, el diálogo, la deliberación discursiva y los acuerdos concertados podrá lograrse el nuevo estado de cosas buscado, el *novus ordo saeclorum* concebido como el nuevo comienzo.

La búsqueda de un nuevo orden político

Cada una de estas dos líneas de pensamiento se han convertido en corrientes paradigmáticas en el pensar político, y muestran lo problemático que resulta el rubro de la violencia en el pensar filosófico. Por ello, las reflexiones generadas

durante el siglo XX en torno a estas cuestiones no son nada simples. La temática de la violencia representó para Schmitt y Arendt, un punto nodal a partir del cual emergieron y se entrelazaron con otras muchas cuestiones desarrolladas a lo largo de sus planteamientos teóricos.

Ambas vertientes teóricas muestran opciones contrarias en torno a la violencia. Por una parte Schmitt propone la violencia como condición de lo político, manteniéndose siempre el criterio de la relación "amigo-enemigo". Este vínculo indisoluble entre política y conflicto se manifiesta por tal dualidad en tensión. Expresa la distinción central del código político y puede servir como un criterio para identificar el ámbito de lo político en la historia. Por el otro lado, Arendt insiste en que las acciones violentas generan la disolución de lo político al romper y cancelar cualquier concertación, y anulando las posibilidades de la acción (como actividad humana suprema), del discurso y el acuerdo.

Entonces, si el problema de la filosofía política es alcanzar un nuevo orden político, benéfico para una vida mejor de todos los participantes, sabiendo que la violencia es un hecho, la cuestión radica en discernir si se vale o no su instrumentalización, y si es posible su relación con el poder y la dominación absolutos. Podemos señalar que el alcance de ese nuevo orden no puede ser logrado ni con las afirmaciones que hace Schmitt ni tampoco con las de Arendt.

Para generar un nuevo estado de cosas en el campo político se necesita considerar la violencia como un dato fáctico, no para instrumentalizarla y caer en el totalitarismo; pero tampoco para excluirla del espacio político de manera ingenua, sino yendo más allá, superándola por medio del diálogo, la concertación y el acuerdo libre. De manera que, suponiéndola y aceptando su existencia, superaremos su absolutización como condición de lo político, así como su presencia generadora de la disolución del mundo político.

Referencias

Arendt, H. (1987). *Orígenes del totalitarismo.* Madrid: Alianza.

Arendt, H. (1996). What is freedom. En *Between past and Future*. Nueva York: Penguin Books.

Arendt, H. (1998a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (1998b). *Sobre la revolución*. Barcelona: Lumen.

Arendt, H. (1998c). *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, H. (1999). Sobre la violencia. En *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.

Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Serrano, E. (1996). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México: Interlínea.

Serrano, E. (2001). *Filosofía del conflicto político*. México: UAM-I Miguel Ángel Porrúa.

Weber, M. (1974). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.